



HAL
open science

Note sur les récits de fondation des royaumes Aja-Tado du Sud Bénin

Michael Houseman

► **To cite this version:**

Michael Houseman. Note sur les récits de fondation des royaumes Aja-Tado du Sud Bénin. Dominique Casajus; Fabio Viti. La terre et le pouvoir. A la mémoire de Michel Izard, CNRS Editions, pp.223-248, 2012. halshs-01469933

HAL Id: halshs-01469933

<https://shs.hal.science/halshs-01469933v1>

Submitted on 16 Feb 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

paru dans:

Dominique Casajus et Fabio Viti (éds.)

La terre et le pouvoir. A la mémoire de Michel Izard.

Paris, CNRS Editions, 2012, pp. 223-248.

Note sur les récits de fondation des royaumes Aja-Tado du Sud Bénin

*Michael Houseman*¹

Je me propose de réfléchir brièvement sur les récits retraçant l'origine des royaumes dits « Aja-Tado » du Sud Bénin : Alada, Abomey (le Dahomey) et Porto-Novo². Réduits à leur minimum, ils racontent l'accueil par le roi aja de Tado d'un personnage en errance dont les descendants, souvent associés à un animal (un léopard), s'expatrient pour créer le royaume d'Alada d'où deux frères partent à leur tour pour fonder les royaumes rivaux d'Abomey et de Porto-Novo. Par bien des aspects, ces narrations rappellent celles relatant la fondation des royaumes moose du Burkina Faso, dont les différentes versions ont été analysées par Junzo Kawada (2002) puis par Michel Izard (2003, p. 213-235). Le roi du royaume Dagomba à Gambaga, racontent les histoires moose, avait comme seule enfant une fille guerrière, Yenenga. Devant la réticence de son père à la voir se marier, elle s'enfuit et, guidée par son cheval, arrive chez un chasseur installé en brousse. Leur fils, Wedraogo (« étalon »), l'ancêtre des Moose, quittera Gambaga pour créer le royaume de Tankudgo, le second berceau du peuple Moose, d'où partiront deux frères qui s'imposeront aux populations locales pour fonder les deux royaumes rivaux de Yatenga et de Ouagadougou.

Toutefois, le contexte ethnographique béninois est différent de celui des Moose. Il ressort clairement des travaux de Michel Izard à quel point, dans le monde ouest-africain, la légitimation du pouvoir passe obligatoirement par la reconnaissance de quelque chose qui lui est extérieur. Dans le cas des royaumes moose, où cette extériorité est rapportée aux populations tenues pour autochtones, les dispositifs de souveraineté reposent sur « la

1. Directeur d'études à l'École pratique des hautes études, Centre d'études des mondes africains (Ivry-sur-Seine).

2. Je tiens à remercier Marie-Jo Jamous pour son aide dans la préparation de ce texte, ainsi que Klaus Hamberger et Éric Jolly pour leurs suggestions.

bipolarité des fonctions locales de chef et de maître de la terre » (Izard, 1992, p. 134). Or, chez les populations du Sud Bénin, qui ne connaissent pas de maîtres de la terre institutionnalisés, la dichotomie pouvoir/autochtonie semble moins tranchée³. L'articulation bipolaire cède la place à d'autres dynamiques, également présentes dans les royautes moose, mais de façon dérivée ou mineure. Ainsi, l'altérité constituante des royaumes béninois, dans leurs récits d'origine tout au moins, se déploie simultanément sur deux registres où le pouvoir entre en quelque sorte en relation avec lui-même. D'un côté, cette altérité renvoie aux souverainetés antérieures dont ces royaumes s'estiment issus et vis-à-vis desquelles ils entretiennent des rapports de continuité et/ou de rupture. De l'autre, elle se réalise au travers d'une captation de référents locaux : nom, objets, puissances spirituelles (*vodun*), etc. Au travers de ces deux dynamiques se constitue ce que Michel Izard (2003, p. 155) qualifie dans le cas moose de « forme d'autochtonie intérieure au monde du pouvoir » :

« Dans l'élaboration de la relation à son passé, le pouvoir donne forme à un référent archaïque, qui est en quelque sorte son autochtonie propre, étrangère à la terre mais non au territoire [...]. [I]l ménage dans le présent une place au passé : il produit de l'archaïque bon à penser pour lui qui est l'ancestralité. [...] Ce qui nous importe ici, c'est que le pouvoir, producteur nécessaire d'une ancestralité dont il se déduit symbolique-

3. Ces populations distinguent certes, parmi les très nombreuses puissances non humaines (*vodun*), entre ascendants fondateurs de collectivités (*tohiyo*, *akovodun*, *henuvodun*) et *vodun* « des pays » (*tovodun*). Toutefois, cette ligne de partage n'est pas facile à tracer. Pour Le Herissé (1911, p. 101-104), les *tovodun* sont des « génies » des lieux, localisés dans des bois sacrés et associés à des territoires et à ceux qui y habitent, mais pour d'autres auteurs, le qualificatif « du pays » se rapportent moins à une localisation qu'à l'absence d'un rattachement familial particulier ; Quenum (1936, p. 69), par exemple, qualifie les *tovodun* de « publics » par opposition aux *vodun* « privés », et pour Savary (1976, p. 143) il s'agit de *vodun* « de portée générale » au même titre que les divinités empruntées aux populations voisines (Mahu, Lisa, Hebioso, Sakpata, Dangbe, Legba, Fa, etc.). Enfin, Pineau-Jamous (1986, p. 547-8, 554), parlant de Porto-Novo, distingue entre, d'un côté, deux instances ancestrales – « héros-ancêtres » familiaux (*henuvodun*) qui se seraient divinisés en s'enfonçant dans la terre, et « ancêtres fondateurs » des quartiers, dotés de temples mais non divinisés, qui inscrivent des membres de ces familles dans un espace quotidien – et de l'autre, le *tovodun* Avesan de Porto-Novo dont la manifestation aurait marqué l'installation des tous premiers arrivants (chasseurs yoruba) sur l'emplacement de ce royaume. Dans le cadre des récits de fondation, ces deux types de *vodun* sont souvent confondus ou cumulés pour devenir les composantes complémentaires d'une ancestralité distinctive.

ment, soit producteur possible d'une autochtonie dont il se déduit imaginativement. » (1992, p. 131-135)

C'est la mise en place de cette autochtonie imaginaire dans la production de références originaires distinctives, qui guidera notre lecture des récits béninois.

LES RÉCITS

Relatant des événements qui auraient eu lieu au cours des XV^e et XVI^e siècles, la quinzaine de récits dont nous disposons datent eux-mêmes d'une période récente. On en découvre les premiers éléments à la fin du XVIII^e siècle (Norris, 1789, p. XIII-XIV ; Dalzel, 1793, p. 1-2), sous la forme d'une explication succincte du nom de Dahomey : un dénommé Da(n) avait cédé un terrain au futur fondateur du royaume ; par la suite, celui-ci exigea à plusieurs reprises que cette parcelle fût élargie, requêtes auxquelles Dan accéda d'abord, avant de demander, excédé, si le nouveau venu ne voulait pas construire sur son ventre (*homey*) ; offensé, le fondateur d'Abomey aurait tué son hôte et bâti son palais sur sa dépouille. Puis c'est au milieu du XIX^e siècle (Burton, 1864, p. 160-161) qu'on entend parler pour la première fois d'une des clefs de voûte de la tradition dahoméenne, l'histoire de deux frères princiers qui seraient partis d'Alada, l'un pour créer le royaume d'Abomey, l'autre celui de Porto-Novo. À part ces quelques bribes, l'ensemble des narrations ont été recueillies au cours du XX^e siècle. Or, des recherches récentes (Person, 1975 ; Law, 1987, 1988) mettent en doute l'exactitude des faits qu'elles rapportent. Par exemple, l'idée qu'Abomey ait été fondé par des ressortissants princiers d'Alada semble être une invention récente. Il est plus vraisemblable que la chefferie connue à l'époque sous le nom de Fon s'est développée localement⁴. Initialement dépendant d'Alada (et d'Oyo), Abomey se serait ensuite autonomisé en 1715, pour envahir Alada en 1724 (et Ouidah en 1727), provoquant la fuite de familles princières qui auraient été à l'origine de la royauté de Porto-Novo sur le site de la petite chefferie Yoruba de Akron. Ainsi, le royaume de Porto-Novo aurait été créé une centaine d'années après l'émergence du Dahomey.

4. Selon Person (1974), il serait toutefois abusif de confondre le Dahomey avec la chefferie de Dauma ou Daume signalée par erreur à l'emplacement d'Abomey dans les atlas du XVI^e siècle (Delafosse dans Waterlot 1926, p. 2).

Ces histoires expriment néanmoins, sinon directement, du moins allusivement, des caractéristiques bien réelles des royaumes concernés. Contemporaines les unes des autres, on peut penser qu'elles ont été élaborées et transmises, oralement et par écrit, comme autant de versions alternatives d'une chronique régionale supposée commune. Autrement dit, leurs spécificités résident en grande partie dans les rapports de réitération, de complémentarité et de transformation qu'elles entretiennent en tant que variantes, idéologiquement infléchies, d'un même travail de reconstruction historique. En regroupant ces récits, autant que possible, en fonction des royaumes dont ils seraient issus, j'essaierai d'identifier le sens de ces infléchissements, et par là, les logiques d'autolégitimation qu'ils mettent en œuvre.

Considérons tout d'abord les histoires de fondation du royaume de Tado, référence originaire pour l'ensemble des royautés qui nous concernent.

TADO (SADO, AJA TADO)

Le royaume de Tado serait issu de la rencontre de populations différentes : d'un côté, un groupe de guerriers proto-Yoruba, arrivés d'Ayo (l'ancien Oyo), via Kétou, sous la direction de Togbe Anyi (littéralement « ancêtre-terre »), et de l'autre, une population locale, les forgerons Alu, dont l'aïeul serait descendu du ciel avec un marteau et une enclume à la main (Pazzi, 1979, p. 150). Selon la version devenue canonique, Togbe Anyi, qui obtient des Alu le secret pour faire tomber la pluie (Pazzi, 1979, p. 46), ou qui est lui-même pourvoyeur de moyens magiques assurant des récoltes abondantes (Gayibor, 1992, p. 21-22, 30), s'installe dans le quartier Ajace (« les Aja ont pris demeure » en yoruba : Pazzi, 1973, p. 37), et est intronisé en tant que premier souverain, « roi de la terre » (*anyigbanfyo*), du royaume. Pour Pazzi, cette histoire se rattache au « modèle politique des royautés soudanaises », dans lequel la jonction de forgerons autochtones et de guerriers étrangers aboutit à la mise en place d'un souverain « senti comme l'être sacré dont dépend la fécondité de la terre et la vie des hommes » (1979, p. 46). Avec toutefois un prolongement important : une déification du fondateur étranger comportant l'intégration des capacités distinctives des autochtones. Ainsi, à la fin de sa vie, Togbe Anyi s'enfonce dans le sol pour devenir l'objet d'un culte sous le titre « forgeron de la terre » (Pazzi, 1979, p. 51), véritable « coïncidence d'opposés » (Hamberger, 2011, p. 91) dans laquelle les deux termes préalablement disjoints – l'ancêtre d'origine céleste des forgerons autochtones et l'« ancêtre terre » venu d'ailleurs – se confondent.

D'autres récits présentent un second type de scénario dans lequel Togbe Anyi se révèle moins étranger qu'il n'en a l'air. Dans deux variantes, il est lui-même autochtone de Tado. Dans un cas (une version « secrète » rapportée par le roi actuel), Togbe Anyi, qui naquit à Tado « avec deux êtres qui n'étaient pas des hommes », accueille ou capture des ressortissants d'Ayo venus de Ketu pour piller les Alu (Gayibor, 1992, p. 69-70 ; Pazzi, 1973, p. 37-38). Dans l'autre, ayant quitté Tado lorsqu'il était jeune pour s'installer dans le « pays nago », Togbe Anyi est rappelé par sa population d'origine pour en devenir le premier roi ; ainsi, le nom de Tado signifierait « le père a refusé de se laisser enterrer » (Gayibor, 1992, p. 95 ; voir Pazzi, 1979, p. 157). Dans d'autres variantes, Togbe Anyi serait le neveu utérin des Alu : sa mère, d'origine Alu (fille ou sœur de chef, ou bien une fille vivant dans un couvent de *vodun*), ayant été enlevée par des pillards d'Ayo, devient l'épouse de leur roi ; à la mort de celui-ci, elle transmet les insignes du pouvoir à son fils, qui retourne dans son pays maternel pour y être intronisé (Gayibor, 1992, p. 59-60, 62, 65-66). La revendication d'un lien préalable entre Tado et son premier « roi de la terre » que présente l'ensemble des récits du second type s'exprime clairement, quoique de façon ambivalente, dans le subterfuge auquel se livre le nouveau venu, soit auprès des Alu qui l'accueillent à Tado (Gayibor, 1992, p. 53), soit auprès de son oncle maternel qui en est originaire (Gayibor, 1992, p. 62) : ayant construit sa nouvelle résidence à Tado, Togbe Anyi propose à son hôte d'échanger leurs maisons, ce qui lui permet de se faire valoir par la suite comme autochtone en donnant pour preuve l'ancienneté de sa demeure.

Les récits d'origine de Tado renvoient donc à des configurations alternatives comportant une « autochtonisation » du fondateur. Dans l'une, une opposition entre indigènes et allochtones se transforme, par l'intermédiaire de la déification, en un englobement des premiers par les seconds. Dans l'autre, la venue de l'étranger fondateur s'avère être un retour faisant suite à un exil antérieur, de sorte que points d'origine et d'arrivée se recouvrent : une coïncidence d'extrêmes. Comme nous le verrons, les récits de fondation d'Alada, d'Abomey et de Porto-Novo empruntent des trajectoires narratives qui diffèrent à la fois les unes des autres et de celles qui sont associées au royaume de Tado dont ils se réclament. Toutefois, tous s'inscrivent dans l'espace de transformations que définissent ces deux dynamiques : d'un côté, une coïncidence d'opposés, de l'autre, une coïncidence d'extrêmes.

ALADA (AĪDA, ARDA, ARDRES)

Outre la « tentative de reconstruction historique » de Lombard (1967), qui combine des éléments tirés des traditions orales des trois royaumes, nous disposons de quelques récits recueillis auprès de membres de familles rattachées à la royauté d'Alada (Oké, 1984, p. 54-59 ; Karl, 1974, p. 391-396 ; www.leroikpodegbe.com/Histoire-Adjahounto.html). Tous sont centrés sur le personnage de Yegu, fils du roi d'Aja à Tado et désigné par lui comme son successeur. La nomination de Yegu est violemment contestée par ses frères, dont Dakin (Anakin) et/ou Kosoe. Mais Yegu fait preuve de qualités exceptionnelles : il détient des charmes magiques et, par exemple, lorsque Kosoe le jette pieds et poings liés dans un lac, il en est miraculeusement expulsé et recueilli par un chasseur de passage. Yegu finit par tuer son frère ennemi, prend alors le nom d'Ajahuto (« tueur d'Aja ») et quitte Tado avec ses partisans en emportant avec lui les insignes du pouvoir : les *vodun* Huanloko (« le dieu lare de Tado » : Oké, 1984, p. 55) et Agasu, le trône, deux lances et deux sabres.

Arrivant dans les environs de Davié, qui deviendra plus tard Alada, Yegu/Ajahuto s'impose aux Aizo, premiers occupants du sol, plus par l'intimidation que par la force. Leur roi, Tedo (Teido, Te Dosu, ou encore Dosu-Te, « homme mystérieux », dont les ascendants seraient sortis d'un trou : Karl, 1974, p. 392), aurait aidé les adversaires de Yegu ; lorsque Yegu ressort vainqueur, Tedo, soit par honte, soit par peur de la vengeance, soit encore par amitié, lui offre un terrain et même son trône et ses pouvoirs avant de disparaître sous terre. Yegu/Ajahuto s'établit comme souverain. Dans une version, il enterre un de ses sabres, érige à cet endroit un temple consacré au *vodun* Aizan et s'y installe ; un matin, on le retrouve transformé en termitière, et un temple dédié au *vodun* Ajahuto sera construit en ce lieu (Karl, 1974, p. 395). Dans une autre version, l'enterrement du sabre est associé à la restauration du *vodun* Houanloko et Yegu/Ajahuto se transforme en termitière dans le bois de Aizanli (Oké, 1984, p. 57).

Ces récits font de la dissidence fratricide de Yegu et de son appropriation des insignes du pouvoir la réponse légitime à une agression imméritée à laquelle ses frères cadets se livrent au mépris des volontés royales⁵. De ce point de vue, la mise en place d'Alada s'impose moins comme une

5. Dans une seule des versions complètes (la plus récente, figurant sur le site Internet de l'actuel roi d'Alada), la succession de Yegu est contestée en raison d'une ascendance équivoque.

rupture avec la royauté de Tado que comme sa réimplantation ailleurs, son fondateur devenant en quelque sorte le porteur du royaume originaire tout entier. Ainsi, dans deux des récits, Yegu/Ajahuto retourne à Tado pour exterminer ses ennemis, et dans un troisième il brise laalebasse royale pour qu'aucun prince ne puisse désormais y boire. Revenant alors dans la région d'Alada, il se délivre de sa tunique ensanglantée dans une rivière et proclame : « Ajahuto est le roi de tous les Aja ; il s'est assis sur les Aja » (Oké, 1984, p. 57).

En même temps, une reconnaissance locale de la souveraineté de Yegu/Ajahuto est attestée par le caractère pacifique de son établissement chez les Aïzo et par ses affinités avec ceux qui les représentent. Ainsi, Ajahuto est doublement souverain légitime, successeur au trône de Tado mais aussi légataire du roi Tado. Par ailleurs, sa propre transmutation en *vodun* est étroitement associée, pour ne pas dire confondue, non seulement avec la restauration à Alada du *vodun* Huanloko de Tado, mais aussi avec l'institution du *vodun* d'Aïzan (et de Tado ; Lombard, 1967, p. 57) personnifiant la population native du territoire.

L'origine d'Alada s'impose ainsi comme la transposition du royaume de Tado en un nouveau lieu désormais caractérisé par la convergence d'instances spirituelles allogènes et autochtones. Sous une forme moins prononcée, on retrouve ici, centrée sur la figure fondatrice d'Ajahuto, une « coïncidence d'opposés » similaire à celle opérée par Togbe Anyi, le premier souverain de Tado. L'autochtonisation du pouvoir royal d'Alada résiderait dans le transfert d'une souveraineté étrangère comportant un englobement de référents locaux.

Signalons toutefois d'autres éléments (en grisé dans la Figure 1), minimisés par les traditions princières aladines, qui suggèrent l'existence d'un lien préalable entre Yegu et Tado, de sorte que Yegu, en s'implantant à Davie, ne fait que retrouver les siens. Karl (1974, p. 392) et Lombard (1967, p. 45) mentionnent qu'avant de quitter Tado, Yegu s'était déjà rendu dans la région de Davie, soit pour chasser soit pour solliciter l'aide de Tado/Te Dosu. Par ailleurs, les ascendants des Aïzo seraient eux-mêmes partis de Tado dans un lointain passé (Gayibor, 1996, p. 73-74), sous la direction de Dosu, le frère de Dasa-aho, troisième successeur de Togbe Anyi (Pazzi, 1973, p. 30 ; 1979, p. 162) ; ainsi la désignation aïzo serait une contraction de *Aja yi zo* : « Les Aja qui sont partis plus loin » (Oké, 1984, p. 51). Enfin, dans la tradition de Porto-Novo (voir *infra*), la royauté de Davie aurait été fondée par Dasu, dont le trône de Tado lui est dérobé par son frère cadet Dasa. Ces quelques indices vont plutôt dans le sens d'une « coïncidence des extrêmes » où, d'une autre façon que dans le cas de Togbe Anyi, points de départ et d'arrivée se rejoignent.

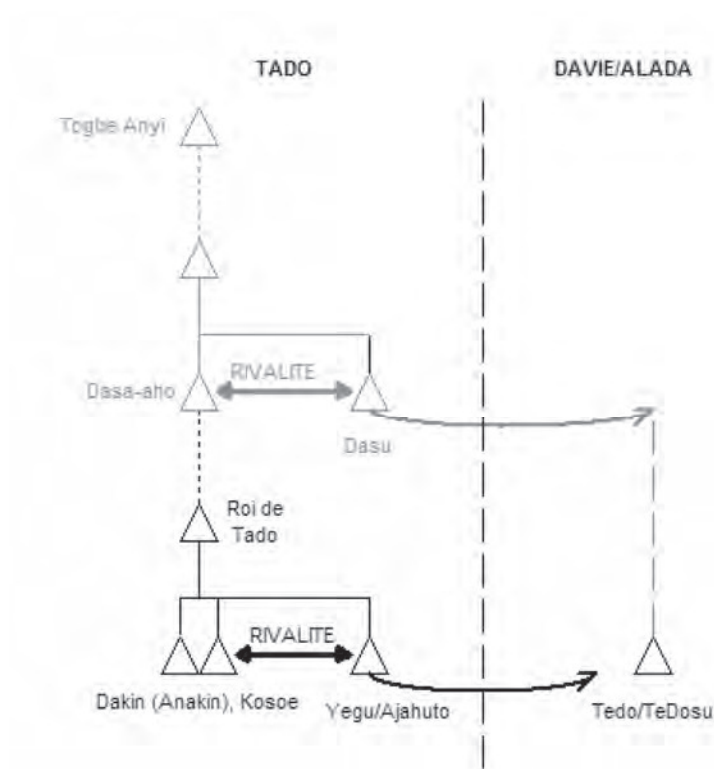


Figure 1.

ABOMEY (LE DAHOMEY)

Toutes les histoires de la fondation d'Abomey débutent avec l'apparition dans la famille du roi de Tado d'un fils exceptionnel, issu d'un léopard. Dans tous les récits sauf un, l'animal est le père de l'enfant, et dans la plupart des cas, sa mère est Aligbonon, la fille du roi⁶. Le nom

6. Dans les autres cas, il s'agit d'une femme enceinte accueillie par les épouses royales (Dunglas 1957, p. 81), d'une des épouses du roi lui-même (Herskovits 1938, p. 168), ou d'une épouse stérile du roi qui trouve en brousse un enfant sur lequel veillent un léopard et une vache (Quenum 1936, p. 11-12).

d'Agasu est associé au léopard et/ou à son fils, dont les attributs rappellent sa paternité exceptionnelle (il est roux, poilu, avec de grands ongles, exceptionnellement fort, courageux, etc.). Le fils du léopard a une descendance nombreuse, connue sous le nom des Agasuvi (« enfants d'Agasu ») ou Kpovi (« enfants de léopard »). Après quelque temps, le chef des Agasuvi entre en conflit avec ses frères (classificateurs) autour de la succession royale. Le prétendant Agasuvi est écarté du pouvoir, notamment en raison de son ascendance animale, laquelle est dévoilée par ses rivaux. En réaction à cet affront, le chef des Agasuvi tue soit un ou plusieurs de ses frères princiers, soit le nouveau roi en place. Les Agasuvi doivent alors s'exiler. Ils s'installent dans la région d'Alada, s'imposant à la population locale pour devenir, après plusieurs générations, les dirigeants du royaume. Les Agasuvi consacrent alors leur spécificité en se qualifiant de « gens de Tado et d'Alada » (*Alada-Sadonu*) par opposition aux « gens de Tado et d'Aja » (*Aja-Sadonu*) restés à Tado.

Le personnage de Yegu, si central dans les histoires d'Alada, ne figure dans aucun des récits dahoméens. Ajahuto y occupe une place subordonnée. La plus ancienne et la plus détaillée des variantes, celle rapportée par Le Hérisse (1911, p. 101-102, 105-107, 274-275), parle du nom d'ajahuto comme « jeu de mots sur la querelle fratricide des Aja ». Mais son informateur, le frère du roi Béhanzin d'Abomey, tout en évoquant les paroles qu'aurait énoncées le chef des Agasuvi en brisant sa calebasse à Tado (« Jamais plus je ne boirai d'eau chez les Ajas » : voir Sossouhounto 1955, p. 26), situe l'apparition du nom d'ajahuto non pas à la suite du conflit fratricide à Tado mais bien plus tard, au moment de l'auto-désignation des Agasuvi comme Alada-Sadonu. L'appellation d'ajahuto, attribuée au chef décédé des Agasuvi, serait l'expression de la volonté qu'auraient eu ces derniers de transformer leur ancêtre en « un fétiche du sol » (*tovodun*) à même de supplanter le *vodun* Aïda des Aïzo « dans la possession mythique du territoire » ; Ajahuto serait une « sorte d'anagramme de *Aja-to é hou Aïda*, qui signifie “le père des Aja est plus grand qu'Aïda” » (Le Hérisse, 1911, p. 276).

Ces deux traits, d'un côté l'ascendance animale d'Agasu qui s'impose comme référent originaire spécifique, et de l'autre, la mise à l'écart des Aïzo au profit d'un Ajahuto devenu une instance « autochtonisée », sont caractéristiques de l'ensemble des récits dahoméens. On les retrouve aussi dans les quelques histoires qui se rapprochent davantage de celles d'origine aladine, mais qui sont infléchies dans un sens très différent. L'une (Herskovitz, 1938, p.167-168) présente Ajahuto comme le fils du roi d'Aja et d'une femme-léopard, Agasu. Le ressort du récit est le dévoilement inopiné et déshonorant de l'ascendance animale d'ajahuto, et ce ne sont pas les insignes du pouvoir qu'il transporte à Alada, mais, suivant les instructions

de sa mère, les ossements de celle-ci de manière à ce qu'elle puisse le protéger et devenir le *vodun* ancestral (*tohiyo*) de la future royauté aboméenne. Ajahuto interdit à ses descendants de se rendre au temple de Tado, traître autochtone, qui s'est enfermé par honte dans une jarre pour mourir⁷. Dans une autre version (Herskovitz, 1938, p. 166-167), la mère d'Ajahuto est accusée par sa coépouse d'avoir conçu son fils avec un léopard. Poursuivi par les forces d'Aja, Ajahuto quitte Tado pour Alada. En route, il est trahi par son ami Kosoe, qu'il tue, et prend alors le nom *Aja[nu Kozoe]huto*, « un homme d'Aja qui a tué Kosoe ». Il est accompagné dans sa fuite par deux compagnons : un chasseur au nom de Agasu, et Tado. Agasu est le premier à atteindre Alada ; lorsque Tado y arrive, il se dit fatigué et s'assoit pour se reposer à l'endroit qui deviendra l'emplacement de son temple. Ajahuto, ayant fait jaillir une rivière par magie pour barrer la route à ses ennemis, jette sa lance magique et s'installe à l'endroit où elle atterrit et où sera construit par la suite son temple. Les descendants d'Ajahuto, connus sous le nom des « gens issus du léopard » (leurs épouses sont appelées « épouses de léopard »), assujettissent leurs voisins et deviennent des rois. Le récit se termine, assez confusément, en expliquant que, bien qu'Agasu ait été « l'enfant du *tohiyo* Ajahuto », lorsque certains des descendants d'Ajahuto ont quitté Alada pour fonder Abomey, ils ont emmené Agasu avec eux, laissant Ajahuto à Alada ; c'est pourquoi Agasu est le principal *tohiyo* de la famille royale d'Abomey.

Dans ces deux derniers récits, comme dans les autres histoires dahoméennes et à la différence de celles d'Alada, ce n'est pas la connexion généalogique entre Ajahuto et le roi de Tado qui est mis en valeur, mais son ascendance animale. Ainsi, le personnage d'Agasu – qu'il s'agisse de la mère d'Ajahuto, de son compagnon de route ou du *vodun* familial – y occupe une place centrale, au point d'éclipser Ajahuto lui-même. En effet, la rupture avec Tado qu'introduit l'ascendance non humaine d'Ajahuto va de pair avec l'instauration du léopard comme référent cardinal : Agasu est à la fois l'ascendant et « l'enfant » d'un Ajahuto qu'il finit par englober en tant que figure ancestrale aladine. Corrélativement, les natifs de la région d'Alada sont écartés : Aïzan n'est pas mentionné, et le personnage de Tado est soit identifié comme un ressortissant de Tado, soit explicitement récusé

7. Cet épisode trouve un écho dans celui qui, dans la version rapportée par Le Hérissé (1911, p. 13), aurait été à l'origine du nom de Dako-Denu, lequel est parti d'Alada pour s'installer sur le plateau d'Abomey : « Il surprit son ennemi Aïzou-Denou en train de préparer de l'indigo. Il le tua, mit son corps dans une jarre à indigo qu'il fit rouler ensuite sur le sol. »

par Ajahuto et ses descendants⁸. Nous reviendrons plus loin sur la place qu'occupe Ajahuto dans les récits aboméens. Pour le moment, notons que l'autochtonisation d'Ajahuto, et la double coupure que cela implique – à la fois avec Aja-Tado et avec les Aïzo locaux – est également suggérée par les conditions de sa transformation en *vodun* : son temple est marqué non pas par l'enterrement du sabre, enseigne du pouvoir d'Aja, dans un lieu identifié avec Aïzan, mais par l'atterrissage en un lieu inconnu de sa lance magique personnelle.

Les récits dahoméens se poursuivent avec une nouvelle confrontation fraternelle. Après quelque temps naissent des princes Agasuvi qui rivalisent pour l'accès au trône. Afin d'éviter que le conflit ne s'amplifie, ils décident de faire la paix et de se séparer, et c'est cette séparation qui conduira à la fondation des royaumes d'Abomey et de Porto-Novo. Dans une version (Burton, 1864, p. 159-160 ; Quenum, 1936, p. 14-15 ; Glele, 1974, p. 38-39), en grisé dans la Figure 2, le roi Kokpon (ou Aguidiwolo) d'Alada meurt en laissant trois fils qui se disputent le pouvoir. Medji lui succède sur le trône d'Alada, Te Agbanlin part pour fonder Porto-Novo, et Dako se dirige vers le Nord, semant la panique sur son passage jusqu'à ce qu'il soit accueilli par Dan, le plus important des roitelets de la région, et sur le corps duquel il finit par bâtir son nouveau royaume. Dans l'autre version, celle de Le Hérissé (1911, p. 274-289), en clair dans la Figure 2, Teagbanlin, le frère du roi, part vers le Sud pour fonder Porto-Novo, tandis que le roi Dogbagri (Do-Aklin, Todo-Aklin ou Dokpo Aglin selon les auteurs) confie le trône d'Alada à un « grand oncle » et part vers le Nord avec ces deux fils, Ganhehesu et Dako. En raison de leur courage et de la générosité de leurs cadeaux, Dogbagri et ses partisans (qui se disent désormais *Aladanou*, « gens d'Alada »), traversent paisiblement la région et acquièrent un terrain auprès d'un propriétaire du sol (*aïnon*) des environs. À la mort de Dogbagri, ses deux fils, face aux complots et aux agressions des voisins, leur déclarent la guerre et finissent par assujettir l'ensemble des populations des alentours. S'estimant solidement implanté dans leur nouveau pays, le frère aîné, Ganhehesu, retourne à Alada pour en rapporter le *vodun* d'Agasu, ou pour s'y faire introniser selon les rites aja (Sossouhounto, 1955, p. 29 ; Oké, 1984, p. 61-62). Mais en son absence, Dako s'empare du pouvoir, situation à laquelle son frère aîné est obligé de se soumettre. Dako se fait appeler alors Dako-Donu, en souvenir de la mise à mort d'un

8. De tous les récits dahoméens, seul celui de Sossouhounto (1955, p. 27) mentionne que les réfugiés de Tado « furent reçus par les chefs locaux : Tedo, Adjagbe, etc. » qui leur donnent « l'autorisation de s'installer partout où ils désiraient ».

Aïzo d'Alada (voir note 6 *supra*). La suite de l'histoire consiste en une description des subterfuges et conquêtes de Dako puis de son fils qui lui succède sous le nom de Ouegbaja. En bâtissant le palais d'Abomey sur le ventre du malheureux Da(n), Ouegbaja s'impose comme le véritable fondateur du Dahomey⁹.

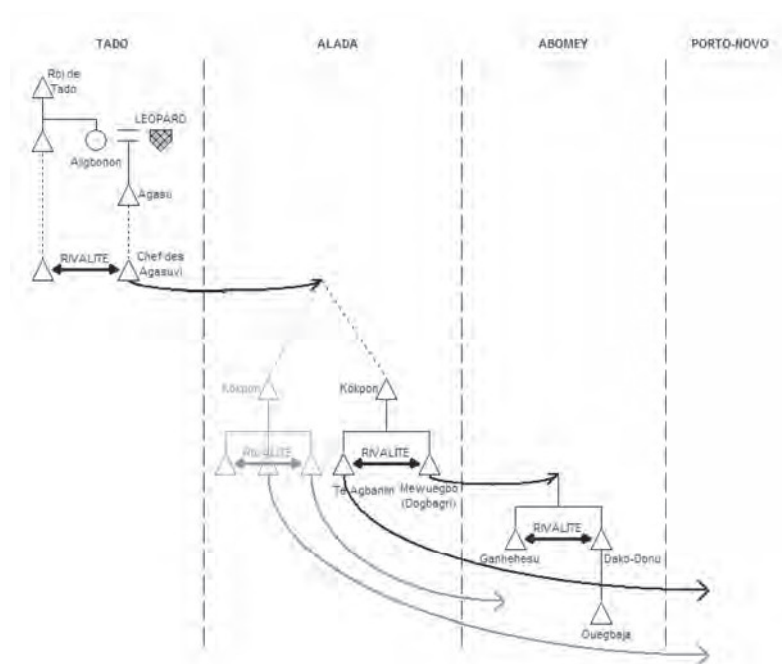


Figure 2.

Une des particularités des histoires dahoméennes est la figure emblématique du léopard. D'un côté, par analogie avec le personnage du chasseur/guerrier fondateur qui fait son apparition dans les récits de Tado et de Porto-Novo, le léopard, symbole consacré de la souveraineté (Pazzi, 1979, p. 52 ; Kossi, 1990, p. 118-119) et aïeul de la dynastie des Agasuvi,

9. Herskovitz (1938, p. 168-169) rapporte aussi deux versions très ramassées dans lesquelles les trois frères sont directement issus de l'« épouse du léopard » à Tado ; après avoir tué leurs ennemis sur place, ils partent s'installer à Alada où ils se séparent, Ajahuto restant à Alada, Te Agbanlin se dirigeant vers le sud, et Agasu (le chasseur) partant vers le nord.

s'impose comme l'incarnation d'un pouvoir allogène face à la population locale dont est issue la fille à laquelle il s'unit. En même temps, en tant qu'être de la brousse, sans ascendance et donc sans rattachement à un ailleurs¹⁰, à peine aperçu et s'éclipsant aussitôt cet accouplement consommé, le léopard ne peut qu'être qualifié d'autochtone. En effet, la figure du léopard cumule ces deux dimensions, offrant par là à la royauté aboméenne la possibilité d'un référent originaire potentiellement autosuffisant, relié à Tado mais indépendant de lui, dans lequel les registres du pouvoir et de l'autochtonie peuvent se confondre¹¹.

Une seconde particularité de ces récits, le pendant de la première, est la mise à l'écart des référents autochtones dans les territoires conquis par les Agasuvi. C'est le cas non seulement des Aïzo et de leur *vodun* Aïda à Davié (Alada), mais aussi des Guedevis, natifs du plateau aboméen. Les rapports entre les fondateurs du Dahomey et ces populations autochtones sont présentés comme foncièrement conflictuels, sans cohabitation possible. Soit ils sont mis à mort, comme les chefs Owe, Agri et Dan, qui ont offert un terrain à des nouveaux venus prompts à abuser de l'hospitalité reçue d'eux. Soit, comme Gbaguidi-Zamu, chef des Djinu (« les tombés du ciel »), où comme l'*ainon* (« propriétaire du sol ») Akpahé, auquel les immigrants achètent un terrain, ils finissent par abandonner leurs terres pour s'installer ailleurs (voir Hazoumé, 1937, p. 3-4 ; Savary, 1976, p. 19)¹². Dans le vide laissé par ce saccage, Alada et son fondateur Ajahuto

10. Seule la version « des ennemis de la famille royale d'Abomey » que rapporte Dunglas (1957, p. 81) précise que la femme enceinte renvoyée par son mari et accueillie par les épouses royales pour donner naissance à Agasu était une roturière mariée à un chasseur du royaume de Bini (Nigeria).

11. L'idée d'un auto-engendrement du pouvoir dahoméen se retrouve dans une variante très raccourcie que rapporte Blier (1995, p. 398) : Agasu et sa mère Aligbonu, seuls habitants de la terre, ont des rapports sexuels d'où sont nés les frères Ganyehesu et Dakodonu, fondateurs du royaume d'Abomey ; Agasu et Aligbonu, par honte, se renferment dans des jarres pour devenir les premiers *vodun*.

12. Cette idée que les Agasuvi auraient remplacé purement et simplement les populations locales (plutôt que de coexister ou fusionner avec elles) se perpétue dans une répétition ritualisée de la transaction de mauvaise foi initialement contractée avec Akpahé : avant de monter sur le trône, le nouveau roi devait « acheter le pays » en donnant deux cents cauris aux représentants des villages des environs. Ainsi, explique Glélé (1974, p. 111-112), « il leur a acheté le pays, et, partant, le droit et le pouvoir de la commander [...]. C'est pourquoi dans le Danxome il n'existait pas, à côté du roi, de chef de terre [...]. [E]n dehors de l'achat symbolique, seul le droit de conquête, le pouvoir de domination des Aladahonu leur confère le titre de ayinon ».

deviennent les expressions privilégiées d'une forme particulière d'autochtonie, située au sein même du pouvoir dahoméen. « La vraie patrie, la terre originelle [des rois d'Abomey], nous explique Glélé, c'est Alada. [...] C'est pourquoi le roi ne meurt pas ; on dit qu'il est *parti pour Alada* » (1974, p. 106-107). Le renversement statutaire que cela implique s'exprime clairement dans la déposition de Ganhehesu, lors de son voyage à Alada, par son frère cadet Dako ; c'est à la suite de cette interversion que Dako se glorifie d'avoir éliminé un Aïzo, personnification de la véritable autochtonie aladine¹³. Il s'exprime également, on l'a vu, dans la subordination de la figure d'Ajahuto à celle d'Agasu, de sorte que Savary, adoptant le point de vue aboméen, peut affirmer que c'est « dans la région d'Allada que l'ancêtre Agasu possède son centre cultuel le plus important [...]. Il y est connu sous le nom d'Ajahuto... » (1976, p. 189 ; voir aussi Segurola, 1963, p. 32).

En schématisant, on peut dire que l'intrigue des récits dahoméens est organisée autour de deux développements complémentaires. Dans un premier temps, un affrontement violent pour l'héritage du pouvoir royal entraîne l'exil forcé de prétendants d'ascendance allogène. Dans un second temps, la résolution pacifique d'une confrontation similaire entre prétendants d'ascendance indigène occasionne leur expatriation volontaire. Le premier de ces mouvements est autorisé par la convocation d'une figure ancestrale, le léopard, qui condense pouvoir et autochtonie de manière à permettre aux Agasuvi d'affirmer à la fois leur affinité avec la royauté de Tado et leur autonomie vis-à-vis de ce royaume. Le second mouvement, enchâssé dans le premier pour former une histoire unitaire, est à la fois médiatisé et légitimé par la mise en place, à partir de composants allo-gènes, de nouveaux référents originaires spécifiques, Alada et Ajahuto, porteurs d'une « autochtonisation du pouvoir dans l'univers même du pouvoir » (Izard, 1985, p. 329). Dans le cas des récits de fondation dahoméens, l'autochtonisation du pouvoir répond donc à une configuration complexe dans laquelle une « coïncidence d'opposés » comportant l'absorption de référents autochtones, est subordonnée à une « coïncidence des extrêmes », puisque les référents « autochtones » que le pouvoir finit par englober

13. Cette interversion se retrouve aussi, sous une autre forme, dans la version généalogiquement détaillée de Sossouhounto (1955). Tandis que dans les récits d'Alada, l'aïnesse figure comme le fondement de la légitimité successorale, dans cette histoire aboméenne, elle est associée aux antécédents originaires, en contraste avec le dynamisme des figures benjamines qui participent à la mise en place du royaume dahoméen à venir.

(Alada, Ajahuto) se rapportent non pas aux populations natives, mais sont issus du pouvoir (les Agasuvi) lui-même.

Mais poussons la logique de cette configuration jusqu'au bout. Dans la mesure où, historiquement, le royaume d'Abomey s'est développé localement (ce ne sont pas les ressortissants d'Alada qui ont fondé Abomey, mais les forces d'Abomey qui ont envahi Alada), son ambition de faire l'économie de toute référence autochtone locale doit aussi comporter une occultation de sa propre autochtonie. À en croire certains historiens (Law, 1987, 1988 ; Bay, 1995 ; Blier, 1995), un tel camouflage serait repérable chez les deux ancêtres mythiques de la dynastie dahoméenne. Ainsi, d'un côté, Aligbonon, « l'épouse du léopard », aurait été, comme l'affirmait déjà Le Hérissé (1911, p. 279, 107), un *vodun* originaire du village guedevi de Wasa situé à une vingtaine de kilomètres d'Abomey ; de l'autre, la figure d'Agasu lui-même serait à rapprocher du culte du *vodun* léopard (*Kpo vodun*) qui était déjà en place parmi les populations indigènes du plateau aboméen (Burton, 1864, II, p. 145-146 ; voir Skertchly, 1874, p. 472-473). On retrouverait donc ici, sous une forme à peine dissimulée, une mise en œuvre additionnelle du principe de la coïncidence des extrêmes, dont peut-être l'expression la plus aboutie est le scénario spéculatif proposé par Pazzi (1979, p. 158), selon lequel « léopard » est à comprendre comme le titre royal d'un « prince dissident » de la chefferie Guedevi de Dauma (voir note 3) : son mariage « avec une princesse de Tado donna origine au clan des Agasu, qui émigrèrent et vécurent au loin et enfin revinrent dans le pays de leurs grands-pères, en conquérant le centre de Dame pour en faire le Daxomé ». De cette façon, l'incongruité que représente dans ces récits l'évacuation des populations autochtones face aux fondateurs de Dahomey (et donc l'absence d'un motif pleinement développé de type « coïncidence d'opposés ») disparaît dès lors que leurs rôles sont inversés : les natifs du plateau aboméen sont sans importance puisque, historiquement, les « vrais » autochtones sont les gens d'Alada/Tado, vis-à-vis desquels ceux d'Abomey occupent la position non de colonisés mais d'envahisseurs.

PORTO-NOVO (HOGBONU, ALADA, ARDA, AJACE)

Les récits narrant la fondation de Porto-Novo (Akindélé et Aguessy, 1953, p. 20-28 ; Geay, 1924, p. 619-627 ; Dunglas, 1967, p. 29-31) comprennent bon nombre d'épisodes spécifiques. Aholuho, le « vieux roi » de Tado, qui « se voua au culte d'une divinité protectrice nommée Ayizandjo », avait treize fils qui vivaient en harmonie avec ceux de son fidèle ami Ahuan. Aholuho, qui vivait à l'époque avec sa fille Dako-Huin (Huan),

accueille un jour chez lui Adimola, un chasseur originaire du royaume Yoruba de Djebu. À plusieurs reprises et à l'aide de la magie, Adimola conduit le roi et la population de Tado en dehors de la ville, les délivrant ainsi des agressions de Kpokpo, monarque d'un royaume voisin¹⁴. En récompense de ses actes, Adimola reçoit le titre de « roi étranger » (*Oba-ajo*), d'où dériverait son surnom, Avajo, et se marie avec la princesse Dako-Huin. Le couple a deux fils jumeaux, Dasu et Dasa. Avant de mourir, le roi désigne les enfants de Dako-Huin et d'Avadjo comme ses successeurs, et se transforme en un monticule de terre.

Dans le récit rapporté par Akindélé et Aguessy, Dasu accède au trône et part aussitôt en guerre, laissant son royaume aux mains de Dasa qui, en l'absence de son jumeau « aîné », s'empare du pouvoir en prenant le nom d'Adohué ; Dasu, évincé, accepte de devenir le roi de Davié (Alada). Avant de monter sur le trône, le corps de Dasa est lavé par son père Avadjo, lequel acquiert alors le titre de « Maître de la brousse » (*zunon*) – fonction essentielle à l'intronisation des souverains de Porto-Novo, qui se transmettra (d'après la variante de Geay) au sein des descendants de sa seconde épouse.

Dasa épouse Na-Guin, la fille de Kpokpo. Soit par ruse soit avec sa complicité, Dasa s'empare secrètement du *vodun* Dangbe que détient Kpokpo. Avec l'aide de ses généraux, Te Do et Te Adanto¹⁵, Dasa décapite Kpokpo (Te Do tue « sa terrible épouse » Kosoe : Akindélé et Aguessy, 1953, p. 123) et retourne à Tado chargé de trophées ; dans le récit de Geay, il est alors acclamé par la foule de Tado qui lui attribue le nom d'Ajahuto (« tueur d'Aja »).

Quinze générations (ou quatre siècles) plus tard, le roi Kokpon, lointain successeur de Dasa, est surpris par ses ennemis qui l'attachent et le jettent dans un lac en forêt. Mais une violente tempête se déchaîne et Kokpon, rejeté sur la rive par les vagues, est récupéré par un chasseur de passage. De retour à Tado, il forge un coutelas spécial avec lequel il assassine le frère qui lui avait ravi son trône ; il brise laalebasse des rois d'Aja et quitte Tado avec sa famille. Kokpon termine son voyage au futur empla-

14. Dans la variante de Geay, Pokpo (Kpokpo) n'est pas l'ennemi de Tado mais le roi « fort méchant et batailleur » de Tado lui-même (voir Akindélé et Aguessy 1953, p. 144) ; Aholuho (Ahosuho) qui accueille Avajo-Adimola (Adimola) est un de ses vassaux persécutés et le roi d'Aja-Gbeke.

15. Après leur mort, Te Do et Te Adanto deviennent des *vodun* importants ; les notables de Porto-Novo se réunissent dans le temple de Tado lorsqu'il faut prendre des décisions graves ou choisir un nouveau roi (Akindélé et Aguessy 1953, p. 123).

cement d'Alada, où, brandissant son coutelas, il danse en chantant : « Si quelqu'un a l'audace de me poursuivre jusqu'ici, je le ferai danser sous le fromager. » Kokpon prend alors le nom d'Adohué-Ajahuto, et meurt après quelques années de règne en laissant derrière lui Mewuegbo (ou Dogbagri), qui fondera Abomey, et Te Agbanlin qui fondera Porto-Novu.

Tandis que dans les récits d'Abomey, ces deux frères princiers se séparent en raison d'une rivalité pour le trône d'Alada, ici ils se confrontent dans une affaire d'adultère. Dunglas note seulement que Te Agbanlin a été « chassé de son pays natal par un frère jaloux », mais Akindélé et Aguessy fournissent plus de détails. Déjà pendant le voyage de Tado à Alada, Kokpon, en découvrant qu'une de ses filles est enceinte de son fils Mewuegbo, fait tuer le dénonciateur afin de garder secret cette union incestueuse. Or, ce même Mewuegbo convoite également la femme de Te Agbanlin, lequel, « suivant l'habitude des princes », avait épousé sa sœur Yon-Hayonu. Devant le jugement des ministres qui reconnaissent aux deux frères les mêmes droits sur Yon-Hayonu, et poussé par les menaces de Mewuegbo, Te Agbanlin, indigné, quitte Alada en voyageant vers le sud (voir Videgla, 1999, p. 57-58)¹⁶.

Te Agbanlin est refoulé par les premiers villages, ou, selon une autre variante, se rend d'abord chez ses maternels où il se trouve à l'étroit. Il s'arrête ensuite à Ouenta sur la lagune, où il est accueilli par Owe qui disparaît peu après. S'emparant de la veuve d'Owe (voir Herskowitz et Herskowitz, 1958, p. 364), Te Agbanlin arrive chez Atahoué (ou Akotchu), le roi du village yoruba d'Akron (Aklon) qu'il cherche par tous les moyens à défaire. Un jour, un de ses serviteurs, qui a voulu violer une des filles mariées d'Atahoué, est tué par son mari. Te Agbanlin essaye d'utiliser ce meurtre comme prétexte pour déclarer la guerre au roi. Il n'y parvient pas, mais « ne se tient pas pour battu et finit, à force de ruses, par conquérir Aklon ». Dans les versions de Geay et de Dunglas, Atahoué acquiesce à la requête de Te Agbanlin (dont le nom est celui d'une espèce d'antilope) de lui donner un terrain que peut encercler une peau d'antilope ; en découpant la peau en une fine lanière, le nouveau venu réussit à circonscrire une

16. Dans la version de Geay (1924, p. 625), le roi Kokpon meurt en laissant trois fils : Te-Agbanlin, Dako (ou Ouegbadja) et Attra (ou Assogbenu). Attra est choisi par les dignitaires comme successeur sous condition qu'il renonce à Gnonuvé, une des veuves de son père. Il accepte, mais trahit sa promesse et se fait décapiter par les prétendants de la femme. Pour échapper au conflit généralisé qui en résulte, Dako et ses partisans remontent vers le nord au pays des Fon et Te Agbanlin se dirige vers le futur emplacement de Porto-Novu.

grande surface qu'il nomme Hogbonu (« grande maison »)¹⁷. Plus tard, Oga, le conseiller d'Atahoué qui a eu le malheur de s'opposer à cette requête sournoise, terminera comme victime sacrificielle qui consacra la construction par Te Agbanlin du marché central de Porto-Novo (voir Herskowitz et Herskowitz, 1958, p. 364-365).

À la fin des variantes de Dunglas et de Geay, Te Agbanlin invite ses parents et amis restés à Alada, de sorte que « la nouvelle dynastie venue d'Alada élimina le roi d'Akron pour prendre sa place » au sein d'une « ville dont le village primitif d'Akron ne fut plus bientôt qu'un quartier » (Dunglas, 1967, p. 30). La version de Akindélé et Aguessy s'achève avec « Te Agbanlin, descendant de Dasa » qui s'efforce d'organiser Hogbonu « à l'image de son pays d'origine » (1953, p. 28) : Tado. Il fait donc venir le grand prêtre du feu roi Aholuho, celui de son fidèle ami Ahuan, ainsi que des représentants de toutes les lignées royales d'Aja-Tado issues des treize frères de Dako-Huin. Enfin, Te Agbanlin « fait venir à Porto-Novo un descendant de Dassou et le nomma roi dans un village qu'il baptisa Davié ».

17. Parmi les autres explications du nom de Te Agbanlin, sont évoquées sa haute taille, la couleur cuivrée de sa peau (Akindélé et Aguessy 1953, p. 67), sa laideur, et sa prédilection pour la chasse (Videgla 1999, p. 57-67). Notons aussi que la robe d'*agbanlin* est tachetée comme celle du léopard, et à ce titre, fait partie des interdits alimentaires du roi d'Abomey (Palau-Marti 1964, p. 137). Il n'est pas impossible que ce nom soit à comprendre comme une expression des rapports conflictuels entre les deux royaumes rivaux mais inégaux d'Abomey et de Porto-Novo, comme le suggère le proverbe dahoméen « Un léopard poursuit une antilope jusqu'au marais » que Quenum (1938, p. 33) explicite en faisant dire au léopard « *ad consolationem* : « Cette chétive bête ne vaut pas le coup de mes griffes ; pourquoi donc irais-je m'embourber pour elle ? » »

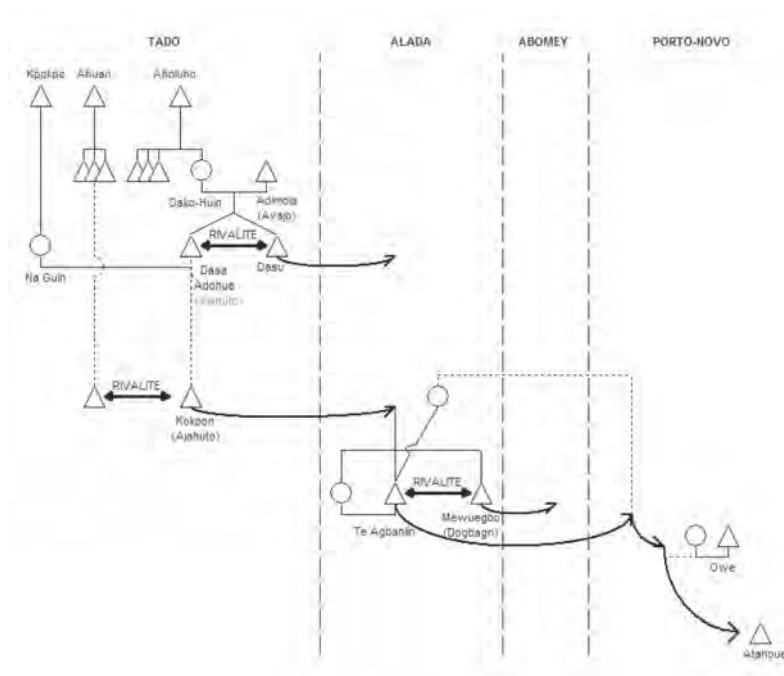


Figure 3.

Les récits de Porto-Novo, comme ceux d'Abomey, débutent avec l'arrivée à Tado d'un personnage étranger. Il s'unit avec la fille du roi et ses descendants quittent Tado pour s'installer à Alada d'où partent ensuite deux frères pour fonder les royaumes d'Abomey et de Porto-Novo. Toutefois, les rapports qu'entretiennent ces différents épisodes ne sont pas les mêmes dans les deux cas. Dans les histoires dahoméennes, l'exil des Agasuvi intervient peu après l'arrivée de leur géniteur léopard et en découle directement, tandis que la séparation à Alada de Dogbagri et Te Agbanlin a lieu plusieurs générations après l'expatriation de Ajahuto. C'est ainsi qu'Alada peut d'autant plus facilement apparaître aux « gens d'Alada » qui en seraient partis pour le plateau d'Abomey comme un lieu d'origine indépendant de Tado lui-même. En revanche, dans les histoires porto-noviennes, les événements qui poussent Kokpon/Ajahuto à s'exiler ont lieu longtemps après la venue du chasseur Adimola, et le départ de Kokpon de Tado est rapidement suivi par la séparation de ses fils à Alada. Alada y est donc figuré comme une étape presque contingente et sans conséquence dans un parcours menant de Tado, lieu d'origine irrécusable, à l'emplacement du futur Porto-Novo. Ainsi, à la différence des autres récits, ceux de Porto-Novo ne font intervenir à Alada ni des représentants de la

population native de Davié, ni le *vodun* associé à son territoire, ni les insignes et/ou puissances ramenés de Tado (le coutelas, forgé par Kokpon lui-même, est brandi pour menacer ceux qui pourraient le poursuivre et non enterré pour fonder un nouveau royaume), ni une auto-désignation spécifique des émigrants (« gens d'Alada et de Tado ») ni la transformation d'Ajahuto en *vodun*.

Cette façon de contourner ou subvertir le point de vue dahoméen se retrouve non seulement dans l'absence de toute mention du léopard et des Agasuvi¹⁸, mais aussi dans l'usage qui y est fait de l'épisode du frère cadet qui dérobe le pouvoir à son aîné, lequel intervient non pas après le départ d'Alada, mais bien avant le départ de Tado. Il se retrouve enfin dans l'affaire d'adultère qui occasionne la séparation des frères princiers en faisant du fondateur d'Abomey une figure d'infamie.

Mais si, dans ces histoires, Alada est minimisé en tant que lieu – ou étape – significatif, il reste très présent sous une forme délocalisée. À l'inverse des récits aladins qui opèrent une transplantation de Tado à Alada, dans ceux de Porto-Novo, bon nombre d'éléments renvoyant à l'autochtonie d'Alada se trouvent transposés à Tado. Ainsi, la souveraineté de Dasa est d'emblée complétée par une constellation d'instances subsidiaires qui se rapportent autant à Alada qu'à Tado lui-même : la divinité protectrice Ayizandjo (une référence au *vodun* Aïzan d'Alada) qu'adore le « vieux roi » Aholuho, le *vodun* que devient le « vieux roi » lui-même, la fonction de *zunon* que les (demi-)frères de Dasa héritent d'Adimola/Avadjo, la souveraineté de Davié (Alada) assurée par Dasu, le jumeau aîné de Dasa, le *vodun* Dangbe que lui procure son épouse, et les *voduns* Te Do (référence au roi indigène d'Alada) et Te Adanto que de-

18. Faut-il voir dans les fuites salvatrices de Tado qu'organise Adimola devant les incursions du roi Kpokpo une analogie avec les épreuves des familles princières d'Alada qui, face à l'invasion dahoméenne, se sont enfuies pour créer Porto-Novo ? Une telle association entre Kpokpo et le léopard (*Kpo*) des Agasuvi est suggérée par Pazzi lorsqu'il transcrit le nom de l'adversaire de Tado comme Kponkpon, dont le royaume, estime-t-il « ne peut être que Daumé » (1979, p. 158, 182). Pour Gayibor (1996, p. 68), *kpokpo*, « benjamin » en Yoruba (prononcé *popo* par les Européens), serait à l'origine de l'appellation générique que les Yoruba utilisaient pour désigner les populations aja-tado.

viendront ses compagnons d'armes¹⁹. Il en émerge un référent originaire doublement dérivé dans lequel Tado et Alada se confondent. Comme l'indique explicitement la fin des récits porto-noviens, c'est bien un Tado « aladanisé » qui est transposé à Porto-Novo. Aussi, comme le remarque Marie-Jo Pineau-Jamous (1986, p. 555), « la cité royaume [de Porto-Novo] est-elle conçue comme [...] la reproduction et la synthèse des royaumes d'Aja-Tado et d'Alada auxquels elle a emprunté ses deux autres noms : Ajace [« les Aja ont pris demeure »] et Alada (ou Ardrah) »²⁰. L'inversion qu'implique ce réagencement, où Porto-Novo, en raison d'une identification à Tado, devient virtuellement le berceau pour Alada dont, pourtant, il dérive, s'exprime clairement dans le dédoublement quelque peu paradoxal de Davié (ancienne dénomination d'Alada) : tandis qu'au début de l'histoire, Dasu, en perdant le trône de Tado, devient le roi de Davié, à la fin, c'est Te Agbanlin qui installe un descendant de Dasu comme souverain d'un village qu'il nomme Davié.

Une des spécificités de ces récits est donc la mise en place d'un Tado auquel sont intégrés les indices d'une autochtonie aladine, processus qui procède d'une coïncidence d'opposés. Or, dans les faits, les fondateurs de Porto-Novo étaient des ressortissants d'Alada, de sorte que ce premier aspect de l'autochtonisation du pouvoir de Porto-Novo est, comme dans les récits aboméens, lui-même englobé dans une coïncidence d'extrêmes. On remarquera toutefois une différence importante. Dans le cas d'Abomey, la rétro-projection à Tado de sa propre autochtonie sous la forme du léopard, permet de légitimer l'autonomisation de la dynastie des Agasuvi vis-à-vis du royaume de Tado, dont le pendant est l'institution subséquente d'Alada comme référent originaire spécifique. Dans le cas de Porto-Novo, cette rétro-projection est davantage au service d'un cumul d'indices d'autochtonie se rapportant à la fois à Tado et à Alada lui-même.

Quant à l'autonomisation de la souveraineté de Porto-Novo vis-à-vis de Tado, elle repose sur une seconde coïncidence d'extrêmes faisant intervenir une ascendance yoruba. Ainsi, le rapprochement entre, d'un côté,

19. Voir plus haut la note 14. Signalons aussi que Aja-Gbeke, le nom du petit royaume qui accueille le chasseur Adimola dans la variante de Geay (note 13), ressemble fort à celui d'Agbe, un des deux chefs locaux (l'autre est Tado), qui offre l'hospitalité aux nouveaux venus à Alada dans le récit rapporté par Sossouhounto (1955, p. 27 ; note 7).

20. À la suite de la conquête dahoméenne d'Alada en 1724, le nom d'« Allada » (ou Arda) a été régulièrement utilisé pour désigner son successeur, Porto-Novo, au point que plusieurs observateurs européens ont pu confondre les deux royaumes (Law 1997, p. 1-2).

l'origine yoruba du chasseur Adimola qui arrive à Tado pour devenir l'ancêtre de Te Agbanlin, et de l'autre, l'origine yoruba du village d'Akron au sein duquel Te Agbanlin est lui-même accueilli pour fonder Hogbonu, conjoignent les deux bouts de l'histoire, de sorte que, en s'établissant à Porto-Novo, Te Agbanlin se retrouve en pays connu. Ainsi, le chef d'Akron qui offre l'hospitalité à Te Agbanlin et aux siens à la fin de son parcours a le même nom, Ahuan, que l'ami fidèle du « vieux roi » de Tado dont les fils vivent en harmonie avec les siens au début du récit (Akindélé et Aguessy, 1953, p. 18 ; Dunglas, 1967, p. 18). Ce deuxième bouclage entre Tado et Akron, qui enveloppe le premier entre Tado et Alada, permet aussi d'intégrer à la royauté de Porto-Novo le « vodun du pays » (*tovodun*) Avesan (voir *supra* note 2), instance autochtone qui, étant sortie d'une termitière sous la forme d'un monstre à neuf têtes pour sceller une alliance avec le chasseur yoruba Obagadju, fondateur d'Akron et ancêtre de Ahuan, devient, à la suite de l'inclusion d'Akron dans Porto-Novo, « le patron principal du royaume » (Akindélé et Aguessy, 1953, p. 17-18, 120)²¹.

CONCLUSION

L'étude qui précède, une analyse structurale complétée par des considérations d'ordre historique, est loin d'avoir épuisé les possibilités qu'offre une comparaison des récits d'origine des royaumes Aja-Tado du Sud-Béninois. Bon nombre de motifs et d'épisodes restent à éclairer, et il conviendrait de mettre ces narrations en relation non seulement avec les rites d'intronisation et de commémoration (par exemple, Perrot, 1972), mais aussi avec des histoires d'origine se rapportant à des villages, à des quartiers et à des populations voisines. M'inspirant des réflexions de Michel Izard, j'ai cherché seulement à comprendre comment se met en place, au travers de ces récits, une autochtonie imaginaire, une ancestralité compor-

21. Dans cette optique, il ne semble nullement fortuit qu'en quittant Alada pour la région de Porto-Novo, Te Agbanlin soit censé retourner dans son pays maternel (Dunglas 1967, p. 29 ; voir aussi Karl 1974, p. 189 et Videgla 1999, p. 61, 63). Par ailleurs, il est tentant de faire un lien entre l'importance des coïncidences d'extrêmes dans les histoires de Porto-Novo et la récurrence d'« anti-alliances » matrimoniales dans ces récits : le mariage tactique de Dasa avec la fille de Kpokpo, le mariage de Te Agbanlin avec sa sœur, son appropriation de la veuve d'Owe, le viol par son serviteur d'une des filles mariées de Atahoué.

tant une « autochtonisation du pouvoir dans l'univers même du pouvoir » (Izard, 1985, p. 329), de manière à aboutir à des versions concurrentes, idéologiquement investies, d'une même histoire régionale.

Les récits issus de ces royautes, qui racontent les aventures et les trajets de leurs fondateurs respectifs, font intervenir les deux dynamiques qui sous-tendent l'autochtonisation du pouvoir dans les histoires d'origine de Tado, royaume qu'ils réclament comme patrie ancestrale commune : d'un côté, une « coïncidence d'opposés » entendue comme la captation de référents locaux, et de l'autre, une « coïncidence d'extrêmes » dans laquelle les points de départ et d'arrivée des protagonistes se rejoignent. Dans les récits d'Alada, centrés sur une réimplantation de la souveraineté de Tado à Alada et la convergence d'instances natives et allochtones, l'autochtonisation du pouvoir relève essentiellement d'une coïncidence d'opposés, avec toutefois quelques indications allant dans le sens d'une coïncidence d'extrêmes. Dans les histoires d'Abomey, qui mettent en scène une rupture avec Tado médiatisée par le personnage du léopard, et l'instauration subséquente d'Alada et d'Ajahuto comme référents originaires pour la descendance de celui-ci, les Agasuvi devenus « gens de Tado et d'Alada » puis « gens d'Alada », l'autochtonisation du pouvoir relève d'une coïncidence d'opposés subordonnée à une coïncidence d'extrêmes. Enfin, dans les récits porto-noviens, où la transposition d'un Tado « aladanisé » à Porto-Novo est encadrée, au début et à la fin des histoires, par des références yoruba, une subordination de ce genre est elle-même enchâssée dans une coïncidence d'extrêmes supplémentaire. Ainsi, au fur et à mesure qu'on avance dans le temps et que les royaumes concernés s'éloignent de Tado, nous avons affaire à des configurations à la fois de plus en plus complexes et de plus en plus marquées par des coïncidences d'extrêmes. De cette façon, sur le plan de la légitimation narrative, l'obligation qu'aurait le pouvoir de passer par la reconnaissance de quelque chose qui lui est extérieur, est comme rattrapée par ce qui demeure peut-être son ambition la plus chère : l'autosuffisance.

BIBLIOGRAPHIE

- AKINDELE Adolphe et Cyrille AGUESSY (1953), *Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto-Novo*, Dakar, IFAN.
- BAY Edna G. (1995), « Belief, legitimacy and the Kpojito : an institutional history of the "Queen Mother" in pre-colonial Dahomey », *Journal of African History*, n° 36 (1), p. 1-27.

- BLIER Suzanne P. (1995), « The path of the leopard: motherhood and majesty in early Danhomè », *Journal of African History*, n° 36 (3), p. 391-417.
- BURTON Richard F. (1864), *A Mission to Gelele, King of Dahome*, London, Tinsley Brothers, 2 vol.
- DALZEL Archibald (1793), *The History of Dahomy*, London, T. Silpsbury & son.
- DUNGLAS E. (1957), « Contribution à l'histoire du Moyen Dahomey », *Études Dahoméennes* n° 19-20, vol. I et II.
- DUNGLAS E. (1967), « Origine du royaume de Porto-Novo », *Études Dahoméennes*, n° 9-10, p. 29-62.
- GAYIBOR Nicoué L. (1992), *Traditions historiques du Bas-Togo*, Niamey, Centre d'Études Linguistiques et Historiques pour la Tradition Orale.
- GAYIBOR Nicoué L. (1996), *Le peuplement du Togo. État actuel des connaissances historiques*, Lomé, Presses Universitaires du Bénin.
- GEAY J. (1924), « Origine formation et histoire du royaume de Porto-Novo », *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF*, n° 7 (4), p. 619-638.
- GLÉLÉ Maurice Ahanhanzo (1974), *Le Danxome. Du pouvoir aja à la nation fon*, Paris, Nubia.
- HAMBERGER Klaus (2011), *La parenté Vodou. Organisation sociale et logique symbolique en pays ouatchi (Togo)*, Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- HAZOUmé Paul (1937), *Le pacte du sang au Dahomey*, Paris, Institut d'ethnologie.
- HERSKOVITS Melville J. (1938), *Dahomey : an ancient West African Kingdom*, New York, Augustin.
- HERSKOVITS Melville J. et Frances S. HERSKOVITS (1958), *Dahomean Narrative*, Evanston, Northwestern University Press.
- IZARD Michel (1985), *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge / Paris, Cambridge University Press / Éditions de l'EHESS.
- IZARD Michel (1992), *L'odyssée du pouvoir. Un royaume africain : État, société, destin individuel*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- IZARD Michel (2003), *Moogo. L'émergence d'un espace étatique ouest-africain au XVI^e siècle*, Paris, Karthala.
- KARL Emmanuel (1974), *Traditions orales au Dahomey-Bénin*, Niamey, Centre régional de documentation pour la tradition orale (ronéo).
- KAWADA Junzo (2002), *Genèse et dynamique de la royauté : les Mossi méridionaux (Burkina Faso)*, Paris, L'Harmattan.

- KOSSI Komi E. (1990), *La structure socio-politique et son articulation avec la pensée religieuse chez les Aja-Tado du Sud-Est Togo*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- LAW Robin (1987), « The ideologies of royal power: the dissolution and reconstruction of political authority on the "slave coast", 1680-1750 », *Africa* n° 57 (3), p. 321-344.
- LAW Robin (1988), « History and legitimacy : aspects of the use of the past in pre-colonial Dahomey », *History in Africa*, n° 15, p. 431-456.
- LAW Robin (1997), *The Kingdom of Allada*, Leyde, Centre of Non-Western Studies.
- LE HÉRISSE Auguste (1911), *L'ancien royaume du Dahomey*, Paris, Émile Larose.
- LOMBARD Jacques (1967), « Contribution a l'histoire d'une ancienne société politique au Dahomey : la royauté d'Allada », *Bulletin de l'IFAN*, n° 29 (1-2), p. 46-60.
- NORRIS Robert (1789), *Memoirs of the Reign of Bossa Ahadee, King of Dahomy*, London, W. Lowndes.
- OKE Raymond (1984), « Les siècles obscurs du royaume Aja du Danxome », in François DE MEDEIROS (dir.), *Peuples du Golfe du Bénin*, Paris, Karthala, p. 47-66.
- PALAU-MARTI Montserrat (1964), *Le roi-dieu au Benin*, Paris, Berger-Levrault.
- PAZZI Roberto (1973), *Notes sur l'aire culturelle d'origine Aja, fascicule 1-2 : Recherche sur l'histoire des peuples Aja, Evé, Gèn et Fon depuis les origines jusqu'au siècle passé*, Lomé, Mission catholique d'Afanya.
- PAZZI Roberto (1979), *Introduction à l'histoire de l'aire culturelle Ajatado*, Lomé, Université du Bénin/Institut national des sciences de l'éducation, études et documents de sciences humaines.
- PERROT Claude-Hélène (1972), « La fête d'Adjahouto à Allada (Dahomey) et ses enseignements historiques », *Annales de l'Université d'Abidjan*, n° 1, p. 133-149.
- PERSON Yves (1974), « Dauma et Danhome », *Journal of African History*, n° 15 (4), p. 547-561.
- PERSON Yves (1975), « Chronologie du royaume gun de Hogbonu (Porto Novo) », *Cahiers d'Études Africaines*, n° 15 (2), p. 217-238.
- PINEAU-JAMOUS Marie-Josée (1986), « Porto-Novo : royauté, localité et parenté », *Cahiers d'Études africaines*, n° 104, p. 547-576.
- QUÉNUM Maximilien (1936), *Au pays des Fons : us et coutumes du Dahomey*, Paris, Larose.
- SAVARY Claude (1976), *La pensée symbolique des Fõ du Dahomey*, Genève, Éditions Médecine et Hygiène.

- SEGUROLA Basilio (1963), *Dictionnaire Fon-Français*, Cotonou, Procure de l'Archidiocèse.
- SKERTCHLY Alfred J. (1874), *Dahomey As It Is*, London, Chapman & Hall.
- SOSSOUHOUNTO F. (1955), « Les anciens roi de la dynastie d'Abomey. Essai généalogique et historique », *Études Dahoméennes*, n° 13, p. 23-30.
- VIDEGLA Michel D. K. (1999), *Un état ouest-africain : le royaume goun de Hogbonou (Porto-Novu) des origines à 1908*, Thèse d'État, Université Paris I.
- WATERLOT Em. G. (1926), *Les bas-reliefs des bâtiments royaux d'Abomey (Dahomey)*, Paris, Institut d'Ethnologie.